Ks. Piotr MOSKAL

WIARA A ROZUMOWE POZNANIE BOGA

Wiara religijna nie jest więc dziedziną tego, co irracjonalne. Jest ona aktem intelektu, tyle że nakazanym przez wolę. Ów akt woli jest jednak aktem racjonalnym: posiada logiczne (a nie jedynie pragmatyczne) uzasadnienie, dostępne ludzkiej rozumnej władzy poznawczej.

W literaturze filozoficznej i teologicznej rozważa się na ogół trzy możliwości poznania Boga: doświadczenie religijne, rozumowanie i wiarę, przy czym wiarę traktuje się albo jako jeden ze sposobów, albo jako jedyny sposób poznania Boga.

Wyrażenia „wiara" i „wierzyć" oraz ich obcojęzyczne odpowiedniki znaczą między innymi: polegać na kimś lub na czymś; wierzyć komuś; przyjmować za prawdę; żywić przekonanie o czymś; być przekonanym, że...; powierzać coś komuś. Te i inne znaczenia wyrażeń „wierzyć" i „wiara" są obecne także w filozoficznym i teologicznym namyśle nad wiarą religijną[1].

GŁÓWNE TYPY INTERPRETACJI WIARY RELIGIJNEJ

Istnieją interpretacje wiary jednostronnie akcentujące w niej moment zaufania Bogu czy zaangażowania i pomniejszające jej wartość poznawczą. I tak według M. Lutra „wiara jest bezpieczną ufnością i mocnym przekonaniem serca, przez które trwamy przy Chrystusie"[2]. Według R. Bultmanna wiara to przede wszystkim decyzja, pójście w nieznane, pewne ryzyko egzystencjalne[3]. Z kolei dla L. Wittgensteina wiara to postawa lub zaangażowanie[4].

[1] W. L. Sessions wyróżnia następujące modele wiary: relacja międzyosobowa, przekonanie, postawa, zaufanie, pobożność, nadzieja. Por. *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca-London 1994.

[2] Sformułowanie Lutra podaję za: H. W a l d e n f e l s, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 320.

[3] Zob. tamże, s. 320.

[4] Zob. B. R. T i l g h m a n, *Isn't Belief in God an Attitude?*, „International Journal for Philosophy of Religion" 43(1998) nr 1, s. 17-28.

Poznawczą wartość wiary wyraźnie kwestionuje F. D. E. Schleiermacher, według którego wiara jest tylko manifestacją pobożnych uczuć[5], czy L. Feuerbach utrzymujący, że wiara w boga jest niczym innym, jak wiarą człowieka w siebie samego; wiara religijna jest wiarą w boskość człowieka[6].

Również na gruncie tak zwanej nondoksastycznej oraz nonrealistycznej koncepcji wiary nie można mówić o poznaniu Boga. Oto R. Audi utrzymuje, że można posiadać religijną wiarę przy jednoczesnym braku religijnych przekonań: ktoś może mieć na przykład mocną wiarę w Boga i wiarę w to, że Bóg jest królem, ale zarazem nie mieć przekonania, że Bóg istnieje. Jest to tak zwana wiara nondoksastyczna. Zdaniem Audiego istnieją autentycznie religijni ludzie, w życiu których wiara teistyczna odgrywa rolę centralną, ale którzy bądź jeszcze nie są przekonani, bądź już nie są przekonani co do podstawowej doktryny religijnej[7].

D. Cupitt proponuje „chrześcijański nonrealizm" czy „nonrealistyczną wiarę w Boga". Wedle tej propozycji poglądy religijne nie dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wiara w Boga to jedynie „pewien rodzaj świadomości i ćwiczenie tożsamości [...] wierzyć w Boga to żyć jak gdyby pod okiem Boga, to oceniać siebie i swój świat w perspektywie wieczności"[8].

W ujęciu H. Harta przekonania religijne nie mają charakteru „treściowego przyzwolenia". Chociaż więc jest rzeczą zasadną żywić przekonania religijne, to jednak przekonania te nie spełniają „standardów rygorów intelektualnych", nie posiadają „podstaw faktualnych". Przekonania religijne nie mają charakteru opisowego, wyrażają jedynie zaufanie i służą jako „płaszczyzna operacyjna"[9].

Z kolei J. Hick łączy epistemologiczne rozumienie wiary z doświadczeniem religijnym rozumianym jako „doświadczenie-jako". Mianowicie wiara jest elementem interpretacyjnym w doświadczeniu religijnym, jest wolnym aktem in-

---

[5] Zob. F. D. E. S c h l e i e r m a c h e r, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, w: tenże, *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe*, red. H. Peiter, H. Gerdes, U. Barth, t. 7, cz. 1-3, Berlin – New York 1980-1984, cz. 1, § 3-5, s. 16-20; t e n ż e, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995. Jak zauważa G. L. Müller, podobne stanowisko zajął w katolicyzmie na początku XX wieku modernizm. Por. *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 16(1996) nr 5, s. 100-114.

[6] Zob. L. F e u e r b a c h, *Wykłady o istocie religii*, [Warszawa] 1953; t e n ż e, *O istocie chrześcijaństwa*, [Warszawa] 1959. Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa" Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

[7] Zob. D. M. R a d c l i f f e, *Nondoxastic Faith: Audi on Religious Commitment*, „International Journal for Philosophy of Religion" 37(1995) nr 2, s. 73-86.

[8] D. C u p i t t, *Po Bogu. O przyszłości religii*, Warszawa 1998, s. 130, por. też s. 14, 57n., 125--135.

[9] Zob. W. S w e e t, *Epistemologie postmodernistyczne a racjonalność przekonań religijnych*, „Roczniki Filozoficzne" 42(1994) z. 2, s. 69-89.

terpretacyjnym, kognitywną decyzją stanowiącą odpowiedź na „tajemniczą zagadkowość”. Nie chodzi przy tym, jak mówi Hick, o interpretację intelektualną czy o konstrukt teoretyczny, ale o coś zbliżonego do procesu interpretacyjnego, jaki zachodzi w percepcji zmysłowej. Stosownie do tego rozumienia wiary jej korelat w postaci objawienia staje się czymś faktycznym dopiero wówczas, gdy spotka się z ludzką wiarą. W ujęciu Hicka pewne fakty, dopóki nie zostaną przez człowieka zinterpretowane jako działanie Boże, nie stanowią objawienia. Podobnie jakieś wydarzenie staje się cudem dopiero wówczas, gdy jest doświadczane jako religijnie doniosłe, gdy jest doświadczane właśnie jako cud. Wiara łączy się z wolnością. Nie chodzi jednak o to, że człowiek decyduje się na zaufanie Bogu, ale o to, że działania Boże nie są oczywiste i bezbłędnie rozpoznawalne i dlatego, zdaniem Hicka, człowiek jest wolny. Wolność w wierze polega na możliwości dostrzeżenia Bożego działania w ludzkich dziejach[10].

Kolejny sposób interpretacji wiary religijnej mówi o tym, że wiara to jedynie silne przekonanie do tego, co nie jest wcale lub w pełni uzasadnione. Stawia się tezę o braku uzasadnienia prawdziwości tezy teistycznej. Wobec braku uzasadnienia epistemicznego (logicznego), decyzję, aby wierzyć, uzasadnia się pragmatycznie. Są to tak zwane woluntarystyczne teorie wiary. I tak I. Kant sytuuje wiarę między mniemaniem, jako najniższym stopniem pewności, i wiedzą, jako najwyższym jej stopniem, i definiuje wiarę jako subiektywnie wystarczające, ale obiektywnie niewystarczające uznanie czegoś za prawdę. W jego rozumieniu wiary obecny jest charakterystyczny moment uznania (uważania) za prawdę tego, co z punktu widzenia poznania teoretycznego ma jedynie status hipotezy, a więc tego, co nie jest nieobalalnie uzasadnione. Tak rozumiana wiara, wiara moralna czy wiara rozumu, stanowi podstawę porządku moralnego. Obejmuje ona przede wszystkim, jako postulaty rozumu praktycznego, idee Boga, wolności i nieśmiertelności[11].

Innym przykładem takiego stanowiska jest znany „zakład” B. Pascala: Ponieważ nie da się rozumowo rozstrzygnąć kwestii istnienia Boga, pozostaje tylko decyzja, aby wierzyć lub nie wierzyć. Jest rzeczą roztropniejszą zdecydować się na wierzenie, bo jeśli Bóg istnieje, człowiek osiągnie szczęście i życie wieczne, a jeśli Boga nie ma, człowiek i tak nic nie straci. Jeśli natomiast

---

[10] Zob. J. H i c k, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, „Znak” 1994, nr 1, s. 66-80; t e n ż e, *Faith and Knowledge*, London 1987; t e n ż e, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale - New Haven - London 1989, s. 158-162. Por. Ch. G i l l s, *A Question of Final Belief. John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London 1989, s. 43-54.

[11] Zob. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 203, 233. Por. H. V o r s t e r, *Glaube*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 3, Basel 1974, k. 628; J. F o r s c h e, *Glaube*, w: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, red. J. Sandkühler, t. 2, Hamburg 1990, s. 457n.

człowiek decyduje się na niewiarę, niczego nie zyska, jeśli Boga nie ma, ale straci życie wieczne, jeżeli Bóg istnieje[12].

Stanowisko Pascala podziela W. James, który stawia następującą tezę: „Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach"[13]. Hipoteza religijna[14] obejmuje dwa zdania: 1. „Najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiste, nie całkiem z tego świata". 2. „Nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu [tj. w pierwszym zdaniu określonemu – P. M.] zapewnieniu"[15]. Hipoteza religijna stawia człowieka przed opcją, która jest „opcją żywą", to jest nierozstrzygalną za pomocą intelektu konkretnego człowieka, „opcją ważką", to jest dotyczącą wielkiego dobra, a wreszcie „opcją przymusową", czyli taką, która nie dopuszcza zawieszenia sądu i uchylenia się od wyboru. Albowiem w przypadku prawdziwości hipotezy religijnej człowiek – uchylając się od jej wyboru – traci dobro religii, tak samo jak wówczas, gdyby tę hipotezę odrzucił. Wobec powyższego wiara religijna, jako wybór hipotezy religijnej, jest czymś uprawnionym.

Koncepcje religijnej wiary jako przekonania pomijającego odniesienie do Boga oznajmiającego określone zdania niejako a priori wykluczają racjonalność logiczną tak rozumianej wiary. Toteż M. Przełęcki twierdzi: „Ów rozziew między stopniem pewności wierzeń religijnych a stopniem ich uzasadnienia jest zasadniczo nieusuwalny, gdyż w nim właśnie upatrywać można jedną z cech definicyjnych tego, co określa się mianem «wiary religijnej». [...] Akt wiary staje się ex definitione aktem logicznie nieracjonalnym"[16]. Z kolei W. Redmond, definiując wiarę za pomocą terminów: „prawda", „brak wiedzy" i „przekonanie", nie dostrzega tego aspektu religijnej wiary, którym jest odniesienie do Boga, i stawia tezę, że wiara cechuje się luką epistemiczną czy epistemiczną niespójnością[17].

Istnieją wreszcie takie interpretacje wiary religijnej, w których dostrzega się odniesienie człowieka wierzącego zarówno do Boga, jak i do zdań uznanych za objawione przez Boga[18]. I tak zdaniem J. Locke'a wiara polega na uznaniu pewnych zdań ze względu na to, że rozpoznaje się je jako objawione przez

---

[12] Zob. B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1977, nr 451, s. 184-189.

[13] W. J a m e s, *Wola wiary*, w: tenże. *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 44.

[14] Hipotezą jest „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania". Tamże, s. 36.

[15] Tamże, s. 56.

[16] M. P r z e ł ę c k i, *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, red. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 17.

[17] Zob. W. R e d m o n d, *A Logic of Faith*, „International Journal for Philosophy of Religion" 27(1990) nr 3, s. 165-180.

[18] M. Buber oba te aspekty wiary zinterpretował jako dwa wzajemnie przeciwstawne jej typy. Por. M. B u b e r, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.

Boga. Tak rozumiana wiara zakłada wcześniejsze rozeznanie co do rzeczywistego istnienia Boga i co do tego, że określone zdania pochodzą od Boga[19].

G. van der Leeuwa fenomenologiczny opis wiary religijnej wyróżnia następujące jej elementy: przeczucie Boga, posłuszeństwo Jego prawdzie, zaufanie i zawierzenie Bogu, a wreszcie uprzedzający i warunkujący te elementy moment daru[20].

A. Kenny wyróżnia trzy znaczenia wyrażenia „wiara w Boga": 1. wiara, że Bóg istnieje; 2. wiara w doktrynę objawionego słowa Bożego; 3. wiara w Boga jako zaufanie Bogu i przylgnięcie do Niego, czyli miłość do Boga[21]. Analizy przeprowadzone przez autora dotyczą racjonalności (i usprawiedliwienia) pierwszej i drugiej postaci wiary w Boga, czyli przekonań dotyczących Boga. Jeśli chodzi o przekonanie dotyczące istnienia Boga, Kenny zajmuje stanowisko, jak sam mówi, kontyngentnego agnostycyzmu: nie wie, czy Bóg istnieje. Jeśli zaś chodzi o wiarę w doktrynę objawionego słowa Bożego, to jest ona korelatem objawienia i stanowi przekonanie dotyczące czegoś, co pretenduje do bycia objawionym przez Boga. Przekonanie to, mówi Kenny, zawiera dwa elementy: że istnieje Bóg, który może się objawić, oraz że pewne wydarzenia historyczne konstytuują objawienie. Kenny nie rozstrzyga kwestii istnienia Boga oraz problematyzuje historyczny charakter odnośnych wydarzeń.

R. Swinburne zauważa w wierze element propozycjonalny oraz element zaufania Bogu (Chrystusowi) i życia wedle wskazań wiary. Stwierdza, że bardziej lub mniej prawdopodobne przekonanie o istnieniu Boga jest pierwszym krokiem w kierunku innych przekonań religijnych, w kierunku rozumienia świata i tego, jak należy żyć, aby osiągnąć pełnię życia. Zwraca także uwagę na moment myślenia kategoriami hipotezy: potencjalny wierzący stoi przed wolnym wyborem takiego systemu, który wydaje mu się bardziej prawdziwy, bardziej prawdopodobny niż jakikolwiek inny system[22]. Zdaniem Swinburne'a wybór między religijnymi systemami łączy się z rozsądzeniem kwestii, który z nich jest faktycznie objawiony przez Boga. W rozmowie z T. Szubką ujmuje rzecz następująco: „Świadectwo na rzecz określonych prawd chrześcijańskich [...] sprowadza się w pierwszej instancji do tego, że są to prawdy głoszone przez Kościół i Chrystusa. Ale dlaczego powinniśmy wierzyć w to, co mówi Kościół? Dlatego, że Kościół został założony przez Chrystusa w celu kontynuacji swego dzieła. Dlaczego jednak powinniśmy wierzyć w to, co powiedział Chrystus? Dlatego, że Bóg zaświadczył o Jego proroctwie, dokonując symbolicznej afirmacji Jego nauczania w fakcie zmartwychwstania. Jeśli zmartwychwstanie mia-

---

[19] Zob. N. P. W o l t e r s t o r f f, *Faith*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, t. 3, London – New York 1998, s. 542.

[20] Zob. G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 460-462.

[21] Zob. A. K e n n y, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford – New York 1992.

[22] Zob. R. S w i n b u r n e, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

ło taki charakter, jak opisują to Ewangelie, to było ono naruszeniem praw natury. Jeśli istnieje Bóg, to tylko On mógł złamać prawa, którymi rządzony jest wszechświat. Istnieje zatem pewien powód, by wierzyć w dogmaty chrześcijaństwa, ponieważ potwierdzone są one w ów cudowny sposób"[23].

J. M. Bocheński charakteryzuje religijną wiarę w kategoriach teorii relacji, którą stanowią: 1. człowiek wierzący; 2. zdania, w które się wierzy; 3. Bóg, któremu się wierzy. Prawdy wiary są niedowodliwe, ale ich przyjęcie jest częściowo uzasadnione. Szczególną postacią tego uzasadnienia jest hipoteza religijna: człowiek uznaje określone credo za prawdę dlatego, że tak chce, a chce tak ze względu na to, że owo credo stanowi dlań hipotezę wyjaśniającą całość jego doświadczenia[24]. Jest więc w Bocheńskiego interpretacji wiary religijnej element uznania za prawdę tego, co jest tylko częściowo uzasadnione.

Na wieloaspektowość wiary religijnej zwraca się uwagę w tekstach religijno-teologicznych: w Biblii, w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego, w pismach takich myślicieli chrześcijańskich, jak na przykład św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, czy w pracach wielu współczesnych teologów katolickich. Ta religijno-teologiczna interpretacja wiary religijnej posiada dla filozoficznego namysłu nad nią dużą wartość heurystyczną. Jej zasadnicze tezy są następujące:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga, i do prawdy, którą Bóg objawił[25].
2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym[26].
3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary[27].
4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt kierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), lecz akt kierowany wyborem woli[28].
5. Racją wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle rozumu naturalnego[29].

---

[23] *Analiza i religia.* Rozmowa z Profesorem Richardem Swinburnem, „Znak" 1994, nr 4, s. 7n.

[24] Por. P. M o s k a l, *Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 6(1997) s. 122-137. Zwolennikiem teorii Bocheńskiego jest J. Herbut. Por. J. H e r b u t, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksiści w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 28n.

[25] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1, 143, 154, 176, 177; J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 13.

[26] Zob. H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum...*, nr 3010, Freiburg im Br. 1976; *Katechizm*, nr 153, 179; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 15.

[27] Zob. *Katechizm*, nr 166, 181; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 32, 33.

[28] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 9; *Katechizm*, nr 154-156; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 13.

[29] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 2, a. 9; D e n z i n g e r, S c h ö n m e t z e r, dz. cyt., nr 3008; *Katechizm*, nr 156; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 13, 55.

6. Od racji wiary należy odróżnić tak zwane racje wiarygodności objawienia, a więc pewne racje dla rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „«Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia». Tak więc cuda Chrystusa i świętych, proroctwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i trwałość «są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich», są «racjami wiarygodności», które pokazują, że «przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha»”[30]. Teologowie mówią nie tylko o zewnętrznych kryteriach objawienia (cuda i proroctwa), ale i o jego kryteriach wewnętrznych (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to, że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby na przykład nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cudu, a więc i znaku boskiego pochodzenia tej nauki[31].

7. Wśród „przedsionków wiary” są nie tylko racje wiarygodności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jest jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga[32].

8. Objawienie i wiara w treść objawienia zakładają uprzednią działalność rozumu, polegającą na naturalnym poznaniu Boga, odróżnieniu objawienia od innych zjawisk nie będących objawieniem oraz na poznaniu, za pośrednictwem ludzkiego języka objawienia, przedmiotu wiary[33].

[30] *Katechizm*, nr 156; D e n z i n g e r, S c h ö n m e t z e r, dz. cyt., nr 3008-3010.

[31] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 2, a. 9, ad 3; W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. 6, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960; M. S z m a u s, *Wiara Kościoła*, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155-161.

[32] Zob. G r a n a t, dz. cyt. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, posiada jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu, i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim. Por. J a n P a w e ł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 42, 45; por. także: J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 19, 22, 33, 53.

[33] Zob. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 67.

WARUNKI MOŻLIWOŚCI POZNANIA BOGA W DRODZE WIARY RELIGIJNEJ

Ludzie religijni uzasadniają swoje przekonania wiarą w objawienie Boże. W badaniach nad religią niekiedy wskazuje się, że jest ona odpowiedzią człowieka na Boże objawienie[34]. Zdarza się, że wiarę w treść objawienia traktuje się jako jedyny sposób poznania Boga, kwestionując przy tym możliwość wyłącznie naturalnego, rozumowego poznania Boga. Czy możliwe jest uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga na drodze wiary religijnej? Czy możliwe jest poznanie Boga na drodze wiary? Czy wierzenie w treści pretendujące do bycia objawionymi przez Boga jest czynnością logicznie, a nie tylko pragmatycznie, uzasadnioną?

Chodzi nam o wiarę w znaczeniu czynności poznawczej. Przez czynność poznawczą rozumiemy za A. B. Stępniem „czynność uzyskiwania informacji o czymś, czynność zaznajamiania się z czymś"[35]. Odróżniamy poznanie na drodze wiary od takich czynności poznawczych, w rezultacie których dostrzega się rejestrowane w zdaniach stany rzeczy. Dostrzega się zaś stany rzeczy bądź dlatego, że są same w sobie i dla nas oczywiste; bądź dlatego, że poznaje się je na drodze doświadczenia rozumianego jako poznanie bezpośrednie istniejącego konkretu (bez pośrednika ex quo i per quod); bądź dlatego, że poznaje się je pośrednio, na drodze rozumowania przebiegającego na poziomie przedmiotowym (a nie metaprzedmiotowym), na podstawie znajomości innych stanów rzeczy. Przedmiotem naszej refleksji jest wiara rozumiana jako czynność żywienia przekonania dotyczącego takich stanów rzeczy, których w sensie wyżej podanym się nie dostrzega. Jak pisze M. A. Krąpiec, chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że widzi się utożsamienie się orzecznika sądowego z podmiotem sądowym[36].

Jeżeli żywi się przekonanie co do stanu rzeczy, którego się nie widzi, to znaczy to, że nie ten stan rzeczy porusza intelekt, to nie on „detonuje" określone przekonanie. Przekonanie to jest zatem następstwem decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Człowiek wierzy dlatego, że chce wierzyć[37].

Jeżeli jednak tak rozumiana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, rozumianej jako podejmowanie decyzji bez dostatecznych racji, to należy odpowiedzieć na pytanie: co mogłoby być wystarczającą racją, aby wierzyć? Z tego, że mogłyby istnieć jakieś racje pragmatyczne (choćby zaspoko-

[34] M. Rusecki uważa, że „każda religia rozpoczyna się wówczas, gdy człowiek odpowiada na Boży apel decyzją wiary". M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 234.

[35] A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 105.

[36] Por. M. A. K r ą p i e c, *Czytając encyklikę „Fides et ratio". Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio"*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 18.

[37] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 4; por. też: K r ą p i e c, dz. cyt., s. 17n.

jenie „potrzeby sensu"), nie wynika jeszcze, że pozapodmiotowo istnieje stan rzeczy będący treścią odnośnego przekonania. Racje pragmatyczne żywienia określonych przekonań nie gwarantują prawdziwości tych przekonań.

Jaka więc racja gwarantowałaby, że przekonanie jest prawdziwe, że istnieje stan rzeczy, który jest jego treścią, że zdanie, w którym stwierdza się pewien stan rzeczy, jest zdaniem prawdziwym? Innymi słowy, czy jest jakaś racja, która uzasadniałaby prawdziwość metajęzykowego zdania: „to oto zdanie (przedmiotowe), które stwierdza taki a taki stan rzeczy, jest prawdziwe"?[38]

Wydaje się, że racją tą jest to, że określone zdanie przedmiotowe wypowiedział ktoś, kto jest prawdomówny i kompetentny w dziedzinie, której owo zdanie dotyczy, i dlatego może być dla kogoś autorytetem epistemicznym[39]. W przypadku wiary religijnej tym autorytetem epistemicznym jest (ostatecznie) Bóg. Metajęzykowe zdanie jest prawdziwe dlatego, że zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga. Bóg jest, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, formale obiectum fidei[40], jest racją uznania zdania przedmiotowego za prawdziwe i w konsekwencji jest racją przekonania co do stanu rzeczy stwierdzanego w zdaniu przedmiotowym. Innymi słowy, racją decyzji, aby uznać określone zdanie przedmiotowe za prawdziwe, jest autorytet Boga objawiającego.

Św. Tomasz wielokrotnie powtarza tezę, że intelekt człowieka wierzącego uznaje prawdę wiary ze względu na nakaz woli[41]. Podejmując zagadnienie istnienia wiary u demonów wskazuje na to, że wola może poruszać intelekt, aby ten żywił określone przekonanie, na dwa sposoby: ze względu na przyporządkowanie woli ku dobru lub – jak jest to w przypadku demonów – ze względu na to, że podmiot wierzący dostrzega na podstawie znaków (cudów), że określone zdanie pochodzi od Boga, który nie kłamie[42].

Wydaje się, że także pierwszy typ wiary suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga – racji wiary. Zawiera jednak coś, czego brakuje drugiemu typowi wiary: miłości, czyli pragnienia dobra.

W wierze pierwszego typu występuje moment zaufania Bogu i miłości do Boga. Interesujący jest komentarz św. Tomasza do Augustyńskiego wyróżnienia w akcie wiary credere Deum, credere Deo i credere in Deum[43]. W ujęciu

---

[38] Wyróżnienie tego metajęzykowego zdania i nazwanie go „dogmatem podstawowym" jest zasługą J. M. Bocheńskiego. Por. J. M. B o c h e ń s k i, *Logika religii*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32-122.

[39] Zob. t e n ż e, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187-342.

[40] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2, 10.

[41] Zob. tamże, II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1, ad 3; a. 9; q. 4, a. 1, 2; q. 5, a. 2.

[42] Zob. tamże, II-II, q. 5, a. 2; św. T o m a s z z A k w i n u, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4.

[43] Komentując powyższe Augustyńskie rozróżnienie, A. Eckmann zauważa: „«Credere Deum (Christum)» oznacza akt wiary jako stwierdzenie faktu, że Bóg istnieje. «Credere Deo (Christo)» jest przyjęciem Boskiego autorytetu jako źródła prawdy. «Credere in Deum (Christum)» to ukształtowana wiara – «fides formata» w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu, bazująca

Tomasza „credere Deum" to wiara w to, co dotyczy Boga, a co stanowi dla intelektu przedmiot materialny wiary; „credere Deo" to wiara Bogu, który stanowi dla intelektu przedmiot formalny wiary; wreszcie „credere in Deum" to wiara w Boga, o ile stanowi on cel dla woli (poruszającej intelekt)[44]. Wiara drugiego typu jest tylko wiarą wymuszoną oczywistością tego, że określone zdanie pochodzi od prawdomównego Boga.

Wskazanie na Boga jako na rację uznania prawdziwości odnośnego zdania przedmiotowego zakłada uprzednie uznanie prawdziwości dwóch innych zdań:

1. Istnieje Bóg, który jest prawdą (i źródłem wszelkiej racjonalności, wszelkiej prawdy) oraz samym dobrem, samą doskonałością (jako taki nie kłamie).

2. Odnośne zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga, to znaczy jest przez Boga objawione (zdanie drugie jest zdaniem metajęzykowym).

Z przeprowadzonych dotąd ustaleń można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Poznanie Boga na drodze wiary religijnej ma miejsce wówczas, gdy nie uzasadnia się prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga, ale to, że te zdania i przekonania są prawdziwe. Inaczej mówiąc, nie uzasadnia się prawdziwości zdań przedmiotowych dotyczących Boga, ale prawdziwość zdania metaprzedmiotowego, stwierdzającego, że odnośne zdania przedmiotowe są prawdziwe. Jeżeli uzasadni się prawdziwość wspomnianego zdania metaprzedmiotowego, wówczas czynność poznawcza w postaci wierzenia jest logicznie uzasadniona, to znaczy, że można na drodze wiary religijnej uzyskać prawdziwe poznanie dotyczące Boga.

2. Poznanie (jako czynność i jako wytwór) na drodze wiary religijnej jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, że jest Bóg, który jest racją uznania określonych zdań przedmiotowych za prawdziwe. Jeżeli racją wiary jest Bóg, to poznanie Jego istnienia i tego, że jest autorytetem epistemicznym, wyprzedza poznanie na drodze wiary treści zdań uznanych za objawione przez Boga. A zatem, jeżeli można na drodze wiary w treść zdań objawionych przez Boga uzyskać poznanie Boga, to jednak nie jest to pierwotny sposób poznania Boga.

---

na miłości, która zwraca nas ku Chrystusowi i łączy ściśle z Chrystusem". A. E c k m a n n, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32.

[44] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2. Ciekawe spostrzeżenie czyni E. Stump. Autorka stawia tezę, że rozważania epistemologiczne odgrywają niewielką rolę w procesie nawrócenia, albowiem nie tyle intelekt waży i osądza rozważania epistemologiczne, ile raczej wola jest pociągnięta do Bożej dobroci i w konsekwencji porusza intelekt, aby ten uznał zdania wiary. Por. E. S t u m p, *Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, red. S. MacDonald, Ithaca-London 1991, s. 179-208. Z kolei M. A. Krąpiec podkreśla miłości-godność wiary: to, że jest ona realnym dobrem człowieka, ukazującym mu perspektywy szczęścia bez granic. Por. M. A. K r ą p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87-104.

3. Wiary religijnej nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że p[45]. Skoro racją wiary jest Bóg, to chcąc wierzyć, że Bóg jest, należałoby wierzyć ze względu na autorytet Boga, że jest Bóg; wpierw należałoby uznać autorytet Boga, a następnie uznać prawdziwość zdania o istnieniu Boga. Można mówić o wierze, że Bóg jest tylko wtedy, gdy wyrażeniu „wierzyć" nada się sens inny niż ten wcześniej przez nas przyjęty.

4. Poznanie na drodze wiary religijnej jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, czy określone zdania pochodzą od Boga. Jeżeli racją wiary w prawdziwość określonych zdań jest Bóg, to trzeba mieć rozeznanie co do boskiego pochodzenia tych zdań[46].

Wiara religijna nie jest więc dziedziną tego, co irracjonalne. Jest ona aktem intelektu, tyle że nakazanym przez wolę. Ów akt woli jest jednak aktem racjonalnym: posiada logiczne (a nie jedynie pragmatyczne) uzasadnienie, dostępne ludzkiej rozumnej władzy poznawczej[47].

---

[45] Przeciwnego zdania jest m. in. J. J. Jadacki, gdy podaje tzw. regułę propozycjonalności i twierdzi, że wiara daje się sprowadzić do postaci propozycjonalnej. Por. J. J. J a d a c k i, *Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna?*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio", Toruń 19-21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 96n.

[46] Odróżnienie zdań objawionych przez Boga od zdań przezeń nie objawionych jest złożoną procedurą poznawczą, dotyczącą z jednej strony rozpoznania wiarygodności przekazicieli określonych zdań czy rozpoznania historycznej prawdziwości odnośnej doktryny, a z drugiej strony – rozeznania, czy ewentualne boskie pochodzenie konkretnej doktryny było lub jest potwierdzone jakimś znakiem, który mógłby być uczyniony tylko przez Boga. Por. np. A. B r o n k, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 99-122; M. R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; t e n ż e, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; t e n ż e, *Funkcje cudu*, Lublin-Sandomierz 1997.

[47] Zaprezentowany tekst ma charakter filozoficzny. Pominięto w nim przeto ten aspekt wiary, którym jest łaska Boża.